UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

MARCION,

SA DOCTRINE ET SON ÉVANGILE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 28 avril 1862, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

FRÉDÉRIC HEIM,

DE BOUXWILLER (BAS-RHIN).

R. UNIV. BIBLIOTHEK GIESSEN

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3.

1862.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0096

A M. ED. GOGUEL,

OFFICIER DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE, VICE-DIRECTEUR AU GYMNASE PROTESTANT,

MEMBRE LAÏQUE DU CONSISTOIRE SUPÉRIEUR DE L'ÉGLISE DE LA CONFESSION

D'AUGSBOURG ETC.

A M. KUNLIN,

INSPECTEUR ECCLÉSIASTIQUE DE BOUXWILLER.

Témoignage d'une sincère reconnaissance.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

F. HEIM.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS.
SCHMIDT.

} Professeurs de la Faculté.

M. FRITZ, , Président de la soutenance.

MM. FRITZ,
JUNG,
SCHMIDT,

} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

MARCION,

SA DOCTRINE ET SON ÉVANGILE.

Notices biographiques.

Nous n'avons malheureusement sur Marcion que des notices historiques très-insuffisantes; cependant l'opposition qu'il fit aux idées juives qui menaçaient d'altérer la pureté de l'Évangile, ses essais de critique sacrée, sa morale austère et rigide, la véhémence des attaques dirigées contre lui par ses adversaires, le grand nombre de ses partisans qui se maintinrent jusqu'aux sixième siècle, et qui, du temps d'Épiphane, étaient répandus à Rome et en Italie, en Égypte et en Pont, en Arabie et en Syrie, à Chypre et dans la Thébaïde, voire même en Perse et dans d'autres pays, sont autant de preuves de la grande influence exercée par lui sur son époque et montrent que ses idées théologiques et sa tendance pratique répondaient à un véritable besoin du temps.

Né au commencement du second siècle, Marcion était fils d'un évêque de Sinope, ville du Pont, où il a lui-même dans sa jeunesse rempli les fonctions de presbytre. Il s'y distinguait par son zèle ardent et sa piété fervente. D'après Neander, il appartenait à cette classe

d'hommes appelés *ἀσκηται*, *continentes*, qui s'abstenaient de viande et de boissons échauffantes, qui vivaient dans le célibat, qui limitaient autant que possible les besoins du corps pour se livrer d'autant plus librement à la contemplation des choses divines et soulager les malheureux d'une manière plus efficace; comme preuve de cette charité de Marcion, il est fait mention d'un don en argent qu'il fit à sa communauté: *Ipsi illi* (*evangelio Lucæ*) *Marcion aliquando credidit, quum et pecuniam in primo calore fidei catholicæ ecclesiæ contulit* (Tert., *adv. Marc.*, IV, 4). Nous n'avons aucun renseignement positif sur cette première partie de la vie de Marcion jusqu'au moment où il fut exclu par son père de l'Église de Sinope. Il semble peu probable qu'une conduite déréglée et licencieuse ait motivé cette mesure rigoureuse prise à son égard; le fait n'est rapporté que par des auteurs distants de Marcion par un intervalle de temps assez long; s'il était vrai, les adversaires, dont la véhémence nous est connue, n'auraient pas manqué de le lui reprocher; ils s'accordent au contraire à donner des éloges à la pureté de ses mœurs et à la sainteté de sa vie. Il faut peut-être chercher la raison de cette excommunication dans les idées que Marcion s'était alors déjà formées sur les rapports du judaïsme et du christianisme, idées auxquelles il était arrivé par lui-même, et dans l'opposition qu'il fit aux Chiliastes, alors très-répandus en Asie-Mineure. Le promoteur du chiliasme, peut-être involontaire, a été Papias, évêque d'Hiéropolis, en Phrygie, auteur d'un ouvrage intitulé *Λογιων κυριακῶν ἐξήγησις*, dont quelques fragments nous ont été conservés par Eusèbe. Nous savons que les partisans du règne millénaire

avaient de Dieu des idées sensuelles et très-grossières, et s'appuyaient principalement sur l'Apocalypse qu'ils comprenaient mal, et que Marcion combattait cette tendance pernicieuse et ne reconnaissait point cet écrit comme l'œuvre de Saint-Jean, mais comme celle d'un judéo-chrétien, faussaire de la véritable doctrine chrétienne; peut-être dans l'ardeur de la polémique, en combattant les anthropomorphismes des uns et l'interprétation arbitrairement allégorique des autres, en se tenant à une explication littérale des saintes Écritures, se laissa-t-il entraîner trop loin jusqu'à nier alors déjà la continuité des révélations divines et la liaison de l'Ancien et du Nouveau Testament, jusqu'à distinguer le dieu des juifs de celui des chrétiens, considérant le premier comme un être imparfait et subordonné, et ne reconnaissant que dans le second le véritable Dieu, l'Être suprême, le Dieu de bonté et de miséricorde. Si nous trouvons ainsi dans l'enseignement même de Marcion la raison de son exclusion de la communauté religieuse de Sinope, cherchons les raisons qui le décidèrent de se rendre à Rome. Rome était alors le rendez-vous des novateurs en matière de religion, qui, méconnus dans leur patrie, espéraient trouver facilement dans cette grande capitale des partisans de leurs doctrines; de plus les dissensions au sujet de la célébration de Pâques montrent qu'il régnait alors à Rome un esprit hostile au judaïsme; enfin, il est probable que le parti religieux qui, au commencement du troisième siècle, combattit le chiliasme des montanistes, remonte dans ses origines jusqu'à la moitié du siècle précédent. Marcion se flatta de trouver un accueil favorable à Rome; mais il fut trompé dans son attente, il

ne put convaincre les chefs de l'Église romaine de l'incompatibilité entre l'Ancien et le Nouveau Testament qu'il voulait établir sur les paroles mêmes de Jésus : « Personne ne met une pièce de drap neuf à un vieil habit, autrement la pièce emporterait une partie de l'habit et la déchirure serait pire. On ne met pas non plus le vin nouveau dans de vieux vaisseaux, autrement le vin nouveau rompt les vaisseaux, le vin se répand et les vaisseaux se perdent. Mais le vin nouveau doit être mis dans des vaisseaux neufs et ainsi tous les deux se conservent.» La communauté de Rome refusa de le recevoir comme un de ses membres. Ayant rencontré en cette ville le vieux Polycarpe, évêque de Smyrne, qu'il avait connu lorsqu'il était encore membre de l'Église, Marcion lui demanda s'il le reconnaissait. « Oui, lui répondit le digne évêque, je reconnais en toi le premier-né de Satan.» Il chercha dès lors à se faire des partisans et déploya à cet effet une activité infatigable. Les besoins de la polémique le forcèrent de donner à ses idées un développement plus systématique et le rapprochèrent de Cerdon, théosophe syrien, qui avait à peu près les mêmes idées que lui sur les rapports des deux Économies; il lui emprunta ses principes philosophiques pour donner une forme plus savante à des idées auxquelles il était arrivé par lui-même. Tertullien raconte qu'il finit par reconnaître ses erreurs et demanda à se réconcilier avec l'Église ; que son désir lui fut accordé à la condition qu'il ramènerait à la véritable foi tous ceux qu'il aurait égarés, mais qu'il mourut avant d'avoir pu réaliser son dessein. Il est possible que l'âge ait calmé la fougue de son caractère et que, remarquant les effets funestes des divisions au

sein même des chrétiens, reconnaissant peut-être aussi l'erreur de quelques-unes de ses opinions, il ait eu le désir de rentrer au giron de l'Église.

Antinomisme de Marcion.

Marcion reconnaît entre le judaïsme et le christianisme un abîme infranchissable; ce n'est point un seul et même Dieu qui s'est révélé aux juifs et aux chrétiens, ce sont au contraire deux êtres essentiellement différents. Cet antinomisme, cette opposition entre l'ancienne et la nouvelle Alliance constitue un des caractères principaux de la doctrine marcionite. Comme tous les gnostiques, Marcion distingue du Dieu suprême seul et vrai Dieu, le Démiurge, le Créateur du monde qu'il identifie avec le Dieu de l'Ancien Testament. Le Démiurge s'étant révélé dans les livres saints des juifs, c'est là qu'il faut chercher à le connaître: comparant à l'idée chrétienne de Dieu la notion du Créateur, telle que les textes de l'Ancien Testament la lui donnent, Marcion établit que ce dernier est un être essentiellement faible, borné, imparfait; il relève à cet effet tous les passages qui semblent confirmer cette opinion. Le récit de la chute lui sert principalement pour récuser au Créateur la bonté, la prescience, et la toute-puissance. «Si le Démiurge, dit-il, était bon, il n'eût point permis que l'homme fait à son image fût circonvenu par le diable et succombât à la mort; s'il était prescient, il n'aurait point ignoré que pareille chose arriverait; s'il était tout-puissant, il aurait eu le pouvoir de déjouer les ruses de Satan» (Gen., III;

Tert., *adv. Marc.*, II, 5). Marcion trouve indigne de lui qu'il soit obligé de demander où est Adam, de descendre à Sodome et à Gomorrhe pour voir comment les choses y vont (Tert., II, 25); il lui reproche des contradictions dans ses préceptes, *contrarietates præceptorum;* lui qui dit dans le décalogue : « Tu ne voleras point,» il ordonne aux Israélites, à leur sortie d'Égypte, d'enlever les vases d'or et d'argent de leurs maîtres; lui qui dit: « Tu sanctifieras le jour du repos», il commande aux juifs de violer devant Jéricho la sainteté du sabbat; lui qui dit, en défendant l'idolâtrie : « Tu n'auras point d'autre Dieu à côté de moi », il ordonne aux Israélites dans le désert de tourner leurs regards vers le serpent d'airain. De plus le Démiurge est sujet à toutes les affections des êtres imparfaits et périssables : il se venge, il se fâche, il est jaloux, il est fier, il a toutes les faiblesses humaines; c'est ce que Marcion entendait par les *pusillitates*, *infirmitates*, *incongruentiæ*, *malignitates*, qu'il reprochait au Dieu des juifs pour prouver qu'il n'est point le vrai Dieu *ad destructionem Creatoris.* La justice est le seul attribut positif du Créateur, et encore ne sert-elle qu'à montrer son imperfection. Les gnostiques en général ne faisaient pas grand cas de cette qualité, qu'ils distinguaient de toutes celles par lesquelles se manifeste le Dieu absolu; ceux qui n'étaient que justes ne pouvaient pas, selon les Valentiniens, entrer dans le plérôme, ils étaient comptés parmi les psychiques; Basilide seul en plaçant dans l'ogdoas la *δικαιοσύνη* avec sa fille *εὐνομία* semble lui attribuer une importance plus grande. La justice, essentiellement différente de la bonté, est très-étroitement unie aux notions de rigueur et de cruauté: comme

législateur et comme appréciateur des actes humains, de leur conformité avec sa loi, le Démiurge, rendant à chacun selon son mérite, inflige au coupable un châtiment proportionné à sa faute, et cette punition, quoique juste, le fait paraître sévère et peut-être même cruel : *Deus, judex et severus, et quod Marcionitæ volunt, sævus* (Tert., c. 11). La justice dans ce sens est l'attribut d'un être inférieur, attribut incompatible avec la notion d'un Dieu plein d'amour, de bonté et de miséricorde. Le judaïsme n'a donc pas connu le vrai Dieu; les écrits de l'Ancien Testament, émanés du Démiurge, ne peuvent faire connaître que celui qui les a inspirés.

La nature aussi ne révèle que son Créateur; dans la construction du monde, le Démiurge, en façonnant la matière, n'a réalisé que ses idées personnelles, individuelles; Marcion n'admet pas, comme d'autres gnostiques, qu'il ait agi d'après certaines idées plus élevées, qui auraient été en lui sans qu'il en ait eu conscience; le monde ne peut donc révéler que le Démiurge. Il en résulte que le paganisme est également frappé d'impuissance et ne peut non plus amener à la connaissance du vrai Dieu. Marcion parle, du reste, du monde avec le plus profond mépris, avec le même dédain que de la loi, et le traite d'œuvre indigne du Dieu absolu. « *Nimirum grande opus et dignum Deo mundus!* » (Tert., I, 13).

Le Dieu suprême est donc resté entièrement inconnu au monde ancien, tant aux Juifs qu'aux païens, il n'a été révélé que par le christianisme; les religions antérieures n'en avaient même pas un pressentiment. L'introduction du christianisme dans le monde est donc un fait qui n'entre pas dans le développement historique

de l'humanité, elle n'a point été préparée, c'est une révélation soudaine, imprévue, contraire à cette formule : « Quand les temps étaient accomplis. » Tertullien caractérise cela très-bien en disant : « *Subito Christus, subito et Johannes, IV, 11; sic sunt omnia apud Marcionem quæ suum et plenum ordinem habent apud Creatorem.* » Du reste, d'après Marcion, une préparation à cette révélation n'était nullement nécessaire ; pour se faire reconnaître comme l'envoyé du Dieu suprême, Christ n'avait nul besoin des prophéties de l'Ancien Testament, qui devaient annoncer sa venue et lui préparer les voies ; il fit croire à sa mission par ses miracles et son enseignement tout nouveau, « *per documenta virtutum* » (Tert., III, 3).

Au Démiurge, Marcion oppose le Dieu suprême. Entièrement inconnu aux hommes avant sa révélation par le christianisme, il est appelé *ignotus*, ἄγνωστος ; il agit subitement dans un monde qui lui est entièrement étranger, déterminé à cette intervention par le sort misérable des hommes, qu'il voit avec compassion placés sous l'autorité despotique du Créateur. Dieu de bonté et de miséricorde, il veut arracher à l'empire du Démiurge les âmes de ceux qui, se détachant de leur Créateur, s'unissent à lui par la foi ; il veut sauver les hommes qui gémissent sous le poids de la justice inexorable et cruelle du Démiurge et dont les misères augmenteront lorsque le Messie, annoncé par les prophètes, viendrait au secours des juifs et étendrait leur domination sur les peuples païens. Cette opposition du Dieu absolu au Démiurge est surtout formulée dans les antithèses de Marcion sur lesquelles il appuie principalement son antinomisme.

Nous n'avons sur ces antithèses que des renseignements insuffisants. Tertullien, qui nous donne sur l'évangile marcionite les indications les plus variées et les plus précieuses, ne juge point nécessaire d'entrer dans de plus amples détails à ce sujet. Après avoir réfuté la notion de la justice telle que Marcion la comprit, il ajoute I, II, 29 : *Ceterum ipsas quoque antitheses Marcionis cominus cecidissem, si operosiore destructione earum egeret defensio Creatoris, tam boni quam et judicis.* On ne saurait prouver que cet ouvrage des antithèses ait été pour les Marcionites un livre symbolique, mais il est évident qu'il jouissait chez eux d'une grande importance. D'après Neander, Marcion y aurait voulu établir que l'évangile primitif avait été altéré par des additions judaïsantes; Paulus et Hahn assignent aux antithèses un triple but : 1° *Finis dogmaticus*, un but dogmatique. Marcion y aurait opposé la Loi à l'Évangile ; le Dieu des juifs et son Messie au dieu absolu et à Christ, et aurait fondé cette distinction sur des passages du Nouveau Testament opposés à des passages de l'Ancien Testament ; 2° *finis exegeticus*, un but exégétique. Elles devaient énoncer d'une manière claire et précise les vérités du christianisme, la substance même des Écritures et servir de norme à l'explication des textes sacrés ; 3° *finis criticus*, un but critique. Elles prouvaient que les saintes Écritures avaient été faussées par des additions judaïsantes, les apôtres n'ayant pas toujours bien compris les paroles du Seigneur et ne pouvant se dégager entièrement des idées juives dans lesquelles ils avaient été élevés.

D'après Tertullien, les antithèses constituaient une partie du code sacré des Marcionites ; elles servaient

probablement d'introduction à leur *evangelicon* et à leur *apostolos*. Marcion les aurait formulées pour faire croire à son évangile, pour opposer la bonté du Dieu absolu à la justice légale du Créateur, et pour développer cette antithèse par une série de propositions contradictoires basées sur des textes sacrés. Cela ressort du passage *adv. Marc.*, IV, 1 : *Ut fidem instrueret* (*evangelio suo*), *dotem quamdam commentatus est illi*, *opus ex contrarietatum oppositionibus antitheses cognominatum*, *et ad separationem legis et evangelii coactum*, *qua duos deos dividens*, *proinde diversos*, *alterum alterius instrumenti*, *ut exinde evangelio quoque secundum antitheses credendum patrocinaretur*, et ailleurs, I, 29 : *Antitheses sunt contrariæ oppositiones quæ conantur discordiam evangelii cum lege committere*, *ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur deorum.* Dans ces antithèses, Marcion oppose la grâce gratuite du Dieu suprême à la justice légale du Démiurge, la bonté de l'un à la rigueur de l'autre, et il en déduit que la vraie religion exclut la crainte et que le christianisme est la religion d'amour : il ne faut point craindre Dieu, mais l'aimer. *Malus timebitur*, *bonus autem diligetur* (I, 27). Le christianisme est donc pour Marcion la religion de l'amour, du pardon, de la grâce gratuite, tandis que le judaïsme est celle de la crainte, de la rémunération d'après les œuvres, une religion basée sur le droit du talion : œil pour œil, dent pour dent... Christ est le révélateur de cette nouvelle religion ; il entre soudainement dans l'empire du Démiurge, apparaît brusquement dans la synagogue de Capernaüm, la quinzième année du règne de Tibère, et attaque la religion impure

dont le Démiurge est le fondateur; il est *novæ, tantæque religionis illuminator* (IV, 17). Marcion insistait sur tout ce qui dans l'histoire évangélique présente une opposition à la lettre et à l'esprit de l'Ancien Testament, admission des péagers au nombre des apôtres (IV, 11); profanation du sabbat (12); mépris des commandements de la loi. Christ guérit la femme qui souffrait d'une perte de sang, quoique la loi défende le contact des gens atteints d'une pareille maladie (20); il défend à ses disciples d'emporter même un bâton dans leurs voyages de missions, tandis que le Démiurge ordonne aux enfants d'Israël d'emporter les vases d'or et d'argent des Égyptiens (24); il se montre l'ami des enfants et déclare qu'il faut leur ressembler pour entrer dans le royaume des cieux; le Dieu des Juifs au contraire, pour venger Élisée, envoie des ours dévorer les petits malfaiteurs (23); il reproche à ses disciples de vouloir attirer la vengeance du ciel sur un bourg de Samarie, tandis que le Créateur, sur la prière d'Élisée, fait tomber le feu du ciel pour châtier les faux prophètes; il étend les mains uniquement pour bénir et sauver les croyants, mais non pour anéantir les incrédules, comme Moïse, prophète du Démiurge. Telles étaient ces antithèses formulées par Marcion pour prouver l'antinomisme de la loi et de l'évangile. Admettant que le Dieu de la loi avait annoncé à son peuple la venue d'un Messie qui devait relever le trône de David et régner avec éclat sur les Juifs, Marcion établit également la différence entre les deux Christs, continuant ainsi le développement de cette antithèse entre le christianisme et le judaïsme. Le Messie, annoncé par les prophètes et attendu par les Israélites, a

tous les caractères du Démiurge: il est sévère, passionné, belliqueux, c'est lui qui est dépeint dans la prophétie d'Ésaïe (VII); Marcion n'y voit que la description d'un héros et n'y trouve rien qui convienne à Christ (Tert., III, 12); le Messie réunira en un seul empire les juifs dispersés et leur assurera la domination sur tous les peuples; Christ affranchira l'humanité du joug du péché (III, 21); le royaume du Messie est de ce monde, les enfants d'Israël régneront sur les païens, et après cette vie ils jouiront d'un repos éternel au sein d'Abraham; Christ est venu fonder un royaume qui n'est pas de ce monde et qui durera éternellement (III, 24). Le Démiurge accorde aux siens leur récompense ou leur châtiment dans l'enfer; la félicité accordée par Jésus a son siége dans les cieux; c'est en ce sens que Marcion explique la parabole de Lazare et de l'homme riche (Luc XVI), où les mots: «Ils ont la loi et les prophètes, qu'ils les écoutent,» lui semblent avoir été dits uniquement aux Juifs. Christ se distingue autant des prophètes que du Messie: il accomplit ses miracles par la seule puissance de sa parole; Élisée, pour en opérer, a besoin de pierres et de bois (IV, 9). L'un est le digne représentant du Dieu absolu, les autres sont les ministres du Démiurge et lui ressemblent par les vertus qui les distinguent. Voilà pourquoi Jean-Baptiste se scandalisait, parce que, étant au service du Démiurge, il ne comprenait pas Christ et trouvait en lui un être tout différent de celui qu'il attendait.

C'est aussi ce que Jésus donnait à entendre quand il disait : «En vérité, je vous dis qu'entre ceux qui sont nés de femmes, il n'en a été suscité aucun plus grand que Jean-Baptiste; toutefois celui qui est le moindre dans le royaume des cieux est plus grand que lui.»

Christ passait pour être le Messie, promis par les prophètes et attendu par les juifs; c'était, comme dit Tertullien, pour s'insinuer dans la confiance des Israélites, grâce à ce nom qui leur était cher, *ut per solenne apud eos et familiare nomen irreperet in Judæorum fidem* (III, 15). Pour ne pas exciter la défiance des Juifs, il agit avec une grande prudence, ne craignant pas de s'accommoder à leurs croyances pour mieux déposer en eux le germe de cette nouvelle vie religieuse qu'il était venu leur apporter. Marcion considère comme un acte de la bonté et de la mansuétude de Christ d'avoir envoyé chez les prêtres le lépreux qu'il avait guéri, car il savait que tout homme guéri de la lèpre devait faire ce qui était prescrit par la loi (IV, 9). Christ recommande (Luc IX, 20) à ses disciples de ne parler à personne de sa dignité messianique, parce qu'il savait qu'ils partagent encore les idées juives sur le Messie (IV, 19); interrogé devant le sanhédrin, il ne nia point qu'il est le Messie, afin de ne point se soustraire aux souffrances qu'il devait endurer pour opérer son œuvre (IV, 41). Le Démiurge cependant reconnut que son règne est menacé; il excita les puissants de la terre (ἀρχοντες αἰωνος, 1 Cor. II, 8 : *principes hujus mundi*, et non des puissances spirituelles au service du Créateur) contre Christ, dont il jugea la mort nécessaire à la conservation de son propre empire; mais au lieu d'assurer sa sécurité, il ne fit que hâter sa ruine, car les souffrances de Christ constituaient une partie essentielle de l'œuvre qu'il était chargé d'accomplir; elles devaient servir à affranchir les hommes de l'autorité du Démiurge. Après la mort de Christ, le Créateur continua la lutte contre ses disciples; les per-

sécutions qu'ils essuyèrent, les obstacles qui s'opposèrent à la propagation du christianisme furent l'œuvre du Démiurge qui excita contre les chrétiens le zèle et l'ardeur de ses partisans. Marcion ne croyait pas que le Créateur pût condamner à des peines éternelles les païens qui avaient vécu avant l'introduction du christianisme dans le monde, que ces âmes innombrables dussent à jamais rester privées des bénédictions du bon Dieu. Christ descendit donc aux enfers pour offrir le salut à ceux qui le recevraient; ceux qui jouissaient du bonheur que le Démiurge leur avait accordé se montrèrent satisfaits de leur sort et se détournèrent de lui : tels furent tous ceux qui, dans l'histoire juive, s'étaient distingués par leur piété et leur obéissance à la Loi; les autres, Caïn, Corah, Datham, Abiram, Esaü, les Sodomites, les Égyptiens reçurent avec empressement la délivrance qui leur fut apportée et ils montèrent au ciel avec Christ. Le corps n'est point appelé à la résurrection, l'âme déposera son enveloppe matérielle « comme le poussin dépose la coquille de l'œuf d'où il sort vivant, comme le fruit mûr tombe de l'arbre qui l'a porté » (cf. Neander, p. 304).

Dans quel rapport le Christ de Marcion était-il avec le Dieu suprême? Les données à cet égard paraissent être insuffisantes. Gieseler est porté à croire que Marcion n'insistait que sur l'unité morale de Christ avec Dieu, sans prétendre déterminer les rapports métaphysiques qui pourraient exister entre les deux, restant ainsi fidèle à son aversion pour les idées purement spéculatives. Neander, se fondant sur quelques passages de Tertullien (I, 11 : *Quid tantopere Deus tuus noticiam sui procuravit, ut in dedecore carnis exhiberetur*

et quidem majore si false; II, 28 : *Deus meus aliquem jussit occidi, tuus semet ipsum voluit interfici*), incline à croire que Marcion doit être rangé parmi les patripassiens, que Christ et Dieu étaient pour lui une seule et même personne, qui, selon les différentes relations dans lesquelles elle se serait trouvée, aurait porté des noms divers, que comme être, inconnu et concentré lui-même, il était appelé *Père*, et que, comme se manifestant aux hommes, il portait le nom de *Fils;* il attribue ainsi à Marcion la christologie que Praxéas et Noète enseignèrent plus tard. Baur relève ce passage de Tertullien : *Scio quo sensu novum Deum jactitent* (I, 9), *agnitione utique; quem agnitione novum opponunt, ignotum ante agnitionem demonstrant;* il appuie sur le *Deus per semet ipsum revelatus*, et sur le *manare de cœlo*, pour prétendre que d'après Marcion le rapport de Christ au Père suprême ne pouvait être que la révélation de l'idée (de Dieu) par elle-même. En Christ, l'idée du Dieu inconnu auparavant se serait personnifiée, et cette idée du Dieu absolu serait devenue le partage des hommes en général.

Docétisme de Marcion.

Christ étant l'antagoniste du Démiurge, étant venu sur la terre pour renverser et anéantir la puissance du Créateur, et révéler aux hommes le Dieu suprême, inconnu jusqu'alors, ne dut en aucune manière avoir rien de commun avec l'ennemi qu'il était venu combattre : tout ce qui est corporel et matériel étant du ressort du Démiurge, Christ, pour accomplir son œuvre, non-seulement ne dut point avoir un corps semblable à

celui des hommes, mais même il ne dut point avoir de corps réel; son indépendance complète du Démiurge amène ainsi le docétisme que Marcion enseignait avec plus de franchise que les autres gnostiques. En parlant du Christ de Marcion, Tertullien dit, III, 8: *Non erat quod videbatur, et quod erat mentiebatur, caro nec caro, homo nec homo.* Christ avait une simple apparence de corps, il est *spiritus salutaris*, *πνεῦμα μόνον*, il ne dut même pas entrer dans le monde à la manière des hommes; Marcion nie toute naissance de Christ, même apparente. Il le fait descendre subitement du ciel, et entrer dans la synagogue de Capernaüm où Christ prêche contre la loi et les prophètes, et frappe, par la nouveauté de sa prédication, d'étonnement et de surprise les esprits de ses auditeurs, c'est ainsi que Marcion comprit le *ἐκπλησσεσθαι ἐπί τῇ διδαχῇ αὐτοῦ* (Luc IV, 32). Cette entrée subite de Christ dans le domaine du Démiurge est caractérisée très-bien par ces paroles de Tertullien: *Anno XV Tiberii Christus Jesus de cœlo manare dignatus est, spiritus salutaris.* Pour nier la naissance de Christ, Marcion se fondait sur la réponse que Jésus donna à ceux qui étaient venus l'informer de l'arrivée de sa mère et de ses frères, en disant: «Qui est ma mère? Quels sont mes frères? (Luc VIII, 21; Tert., IV, 19.)

Comme *fantasma* Christ vit au milieu des hommes, opère ses miracles, enseigne ceux qui viennent à lui et termine sa carrière terrestre dans les souffrances et par sa mort sur la croix, il descend ensuite aux enfers pour y sauver ceux qui croiront en lui, et son œuvre étant ainsi accomplie, il monte au ciel où il s'assied à la droite de Dieu le Père. Mais si Christ n'avait qu'une

apparence de corps, quelle signification Marcion pouvait-il attacher à sa passion, à sa mort et à sa résurrection? Nous pourrons répondre à ces questions quand nous aurons examiné la nature même du docétisme marcionite, et la morale ascétique qui en découle.

Le docétisme, commun à tous les systèmes gnostiques, consiste en général à admettre que Christ, entré dans le monde visible pour opérer le salut des hommes, n'avait qu'une simple apparence de corps sans en avoir la réalité objective. D'après la notion orthodoxe de la personne du Christ, notion qui dès l'origine semble avoir été reçue dans l'Église catholique, la nature humaine et la nature divine se confondent en Christ de manière à former une seule unité personnelle: de la même manière le corps et l'esprit constituent l'unité de l'homme. L'élément divin étant admis en Christ, les hypothèses suivantes peuvent être faites: 1° L'élément humain est réel également, mais les deux natures sont séparées, l'unité personnelle n'existe plus: on distingue entre Christ le rédempteur et l'homme Jésus, né à Bethléem. Ce dernier, devenu l'organe, le véhicule en quelque sorte du Christ, semble accomplir l'œuvre de la rédemption, tandis qu'en réalité c'est Christ, qui est en lui. Christ paraît donc avoir un corps humain, à proprement dire il n'en a pas. 2° L'élément humain n'existe point réellement, Christ se manifeste dans un corps humain purement apparent: c'est la forme la plus nette du docétisme. Cette manière de voir admet deux modifications, suivant que l'on distingue ou non entre le pneumatique et le psychique. Cette distinction n'étant pas admise, Christ est esprit pur; la forme humaine, sous laquelle il est entré dans le monde, est tout ap-

parente. Si l'on établit une différence entre le pneumatique et le psychique et si du psychique on distingue le hylique, qui est la matière véritable, on peut donner à Christ un corps psychique; mais comme le psychique est invisible par sa nature même, il faut recourir à une *οἰκονομια* spéciale en vertu de laquelle un corps purement psychique prend la forme et l'apparence d'un corps réellement matériel. Telles sont les trois principales nuances du docétisme: 1° Christ, esprit divin dans les trois cas, se sert d'un corps réellement humain, mais sans former avec lui une unité personnelle. 2° Christ n'a qu'un corps psychique qui, n'importe comment, devient semblable à un corps matériel. 3° Christ se manifeste dans une simple apparence de corps. Ces trois modifications du docétisme ont trouvé chacune son représentant: Basilide se rapproche le plus de la doctrine orthodoxe, Marcion s'en éloigne le plus, Valentin se trouve entre les deux. Basilide admet l'homme Jésus qui sert d'organe à Christ, Valentin prête à Christ un corps psychique, Marcion rejette absolument toute participation de Christ à la matière. Cette différence est surtout caractérisée par la diversité des opinions de ces trois gnostiques sur la naissance de Christ: Basilide admet la naissance véritable de l'homme Jésus, auquel Christ s'unit par le baptême, Valentin admet une naissance apparente, Marcion ne veut en aucune façon entendre parler d'une naissance de Christ. Que ces trois manières de voir ne sont que des modifications d'une seule et même idée fondamentale, cela ressort d'une étude plus approfondie de la signification et de l'importance du docétisme.

L'idée-mère du docétisme est une distinction précise, une opposition radicale, une antithèse absolue de l'esprit et de la matière, et l'empire illimité de l'un sur l'autre. L'esprit est la véritable substance, il est par lui-même, *a se;* la matière ou bien n'est qu'un accident: dans ce cas, elle est avec l'esprit dans le rapport de l'imparfait au parfait; ou bien elle est considérée comme existant indépendamment de l'esprit, mais alors elle est par rapport à lui dans l'état d'une subordination complète, elle est à l'esprit ce que l'impur est au pur, le mal au bien. La matière est simple accident, quand elle n'est que l'enveloppe, la forme que se donne l'esprit pour s'objectiver dans un monde fini; l'esprit se condense en quelque sorte, de manière à devenir corps matériel. Dans ce passage de l'esprit à la matière, il est nécessairement un degré qui ne peut être franchi pour que l'esprit conserve dans toute sa pureté la conscience de son être absolu; ce point dépassé, l'esprit perd une partie de sa liberté, qui est d'autant plus compromise que la distance qui l'en sépare est plus grande; quand il est devenu une masse inerte, privée de vie et de mouvement, il constitue la ὑλη, la matière dans toute sa signification. Les différentes phases de cette évolution de l'esprit constituent le monde pneumatique, psychique et hylique: dans le premier, l'esprit a la plénitude de sa conscience d'être absolu; dans le second, cette conscience n'est plus aussi pure et entière; cependant, vu la mobilité de cette forme qu'il s'est donnée, l'esprit exerce encore sa liberté et peut briser cette enveloppe dans laquelle il se manifeste, il en est entièrement indépendant; dans le troisième, il a formé une masse inerte et a perdu toute conscience de lui-

même. L'esprit sauveur, qui s'est objectivé dans le monde des choses visibles, doit donc rester dans une indépendance complète de la forme qu'il s'est créée; il doit conserver la puissance de la déposer, quand il lui plaît: en ce sens, la forme dans laquelle se manifeste Christ est sans réalité objective, et le Rédempteur, d'après le docétisme, ne saurait se manifester dans aucune autre. Car si, dans le gnosticisme, la rédemption consiste en ce que l'esprit recouvre la conscience de son empire absolu sur la matière et rentre par conséquent dans cette indépendance qui lui revient de droit, le Rédempteur doit nécessairement être tel que cette conscience ne soit aucunement troublée par la prépondérance de la matière; de même, d'après la manière ordinaire de voir, le Sauveur, pour affranchir les hommes du joug du péché, doit être lui-même sans péché. Telle est la signification du docétisme valentinien. Cette manière de voir ne change guère, quand même la matière est considérée comme existant indépendamment de l'esprit. Quoiqu'elle ne soit plus le produit de l'esprit, elle se trouve cependant avec lui dans le même rapport qu'auparavant. L'esprit seul a une valeur absolue, la matière est pour lui sans importance. Si la rédemption est l'affranchissement de la matière, l'esprit rédempteur ne peut avoir rien de commun avec elle, autrement sa pureté serait troublée, et il serait privé de sa supériorité absolue sur elle; le Sauveur ne peut donc apparaître que d'une manière qui manifeste en même temps son indépendance absolue de la matière et la différence essentielle de l'esprit d'avec elle. Serait-il uni à la matière de manière à former avec elle une unité personnelle, l'esprit serait ou paraîtrait

du moins lié par elle. Cependant il ne peut opérer l'œuvre du salut sans se manifester d'une manière visible dans le monde matériel où se trouvent les êtres qui ont besoin de la rédemption. Cela ne peut donc se faire que dans une forme qui, en réalité, n'a rien de matériel, mais qui n'a que l'apparence d'un corps humain (Marcion) ; ou bien le Sauveur s'unit à un homme véritable qui lui sert simplement d'organe, sans réellement participer à l'œuvre qui doit être accomplie (Basilide). C'est ainsi que Marcion et Basilide peuvent dire que Christ ne s'est fait homme qu'en apparence.

Cette idée de l'indépendance absolue dans laquelle l'esprit se trouve vis-à-vis de la matière et de l'empire illimité que l'un doit exercer sur l'autre, explique pourquoi les systèmes gnostiques nient toute préparation préliminaire du christianisme, rompant ainsi la chaîne des faits historiques et fixant un moment précis où le Sauveur a commencé son œuvre de rédemption. Marcion surtout insiste sur cette entrée brusque et inattendue du Christ dans le monde; Basilide et Valentin font coïncider le commencement de l'activité rédemptrice avec le baptême de Jésus; mais le baptême n'est pas ce qu'il y a de plus essentiel, il ne leur sert uniquement qu'à rattacher Christ à l'histoire évangélique. Le principe de la vie spirituelle doit être surnaturel, c'est-à-dire élevé au-dessus du domaine du Démiurge; de même que Christ n'est exempt de péché que parce que sa naissance ne rentre pas dans la série des générations humaines.

La rédemption, telle qu'elle est comprise par les gnostiques, est évidemment un acte purement intérieur. L'esprit, redevenu conscient de sa nature supé-

rieure, s'affranchit de la matière qui le tenait enchaîné et ressaisit sur elle l'empire qu'il avait perdu. Mais alors quel intérêt y a-t-il de faire dépendre ce procès tout intérieur d'un acte extérieur, de l'histoire et de la personne du Sauveur, venu au monde à une époque déterminée de l'histoire? D'après Valentin, le Christ désigne le degré de développement que chaque homme doit atteindre pour que l'esprit recouvre la conscience de son entière supériorité sur la matière; d'après Basilide, l'homme Jésus, étant le premier dans lequel cet affranchissement s'est opéré, est devenu le type que tous les hommes doivent réaliser pour être sauvés. Marcion relève uniquement l'idée de la rédemption que Christ est venu apporter aux hommes. Christ ne sauve donc pas les hommes par les mérites infinis de sa mort expiatoire sur la croix, les hommes se sauvent eux-mêmes, réalisant en eux cette idée de la rédemption qu'ils doivent à Christ.

Morale de Marcion.

L'antinomisme amena Marcion à regarder le christianisme comme la religion d'amour; le docétisme le lui fit considérer comme la religion de l'indépendance de la matière. Plus l'esprit s'affranchit de la matière, plus l'œuvre de la rédemption est avancée en lui. On comprend aisément qu'avec un tel principe, la morale marcionite dut se distinguer par sa rigidité et son austérité. Loin de partager l'admiration que les philosophes de l'antiquité éprouvaient pour le monde, qu'ils appelaient κοσμος, ornement, Marcion ne voit en lui qu'un immense atelier où se déploient avec exubé-

rance toutes les forces matérielles ; il professe pour lui un mépris souverain, et se détourne avec dégoût de la chair et de la vie sensuelle, considérant les jouissances physiques comme autant d'obstacles qui arrêtent l'essor de l'esprit et perpétuent son esclavage. Il oublie que Christ lui-même ne dédaigna pas de descendre dans cette « tente du Créateur » *in cellula Creatoris*, qu'en prenant au moins l'apparence de la matière, il l'honora en l'imitant « *fingendo honoravit* » et que dans l'administration des saints Sacrements, il ne fait pas complétement abstraction de cette matière que lui-même il repousse avec tant de dégoût.

Le mariage est pour Marcion une institution du Démiurge veillant à la conservation de son empire; il ne peut être maintenu dans l'Église du vrai Dieu, du *detestator nuptiarum;* car il est plus ou moins un culte de la matière, et l'on ne peut servir à la fois Dieu et le Créateur. Les communautés marcionites se composaient donc en grande partie de personnes qui vivaient dans le célibat; celles qui étaient mariées devaient, pour y être reçues, s'engager solennellement à une complète abstinence; les catéchumènes y étaient probablement plus nombreux que partout ailleurs ; ils assistaient à tout le service religieux ; le baptême ne leur était conféré que lorsqu'ils étaient entièrement morts aux désirs de la chair. Tertullien, en combattant Marcion sur ce point, lui reproche plusieurs inconséquences : Marcion conserve dans son évangile le mot de *νυμφιος* donné à Christ (Luc V, 35) ; repoussant le mariage, comment peut-il appeler Christ un fiancé? Ne voulant à aucun prix de la chose, comment peut-il employer des expressions qui lui sont empruntées?

Tertullien le blâme aussi d'avoir conservé (Luc VI, 35) les mots *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ τοῦ ὑψιστου*; l'idée de fils ne rappelle-t-elle pas celle de mariage? Comment nous peut-il appeler les fils du Très-Haut, si ce dernier a défendu l'union conjugale comme un service offert au Démiurge? Quant à l'expression *υἱος τοῦ ἀνθρωπου*, Marcion la maintient, Christ paraissant être un homme et passant pour tel aux yeux de ses contemporains. Ce n'est pas à dire que Marcion ait enseigné et recommandé le divorce; se fondant sur Luc XVI, 18, il enseignait l'indissolubilité du mariage. «*Si omnino negas permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec conjungens marem et feminam, nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiæ admittens nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum Creatorem*» (IV, 34). Cette manière d'envisager le mariage nous explique pourquoi Marcion ne reconnut même pas une naissance apparente du Christ; elle eût pu être considérée comme une sanction de cette institution du Dieu des Juifs. La passion et la mort de Christ, même apparentes, lui convinrent parfaitement : elles devaient symboliser la tâche la plus élevée du chrétien, la nécessité pour lui de mourir au monde, de se dégager des liens de la matière, de fuir les plaisirs et les jouissances que présente la vie comme autant d'obstacles à l'œuvre du salut. Le chrétien est appelé à souffrir, à être persécuté par le monde. Voilà pourquoi, en s'adressant à ses frères dans la foi, Marcion les appelait : *συνταλαιπώροί και συμμισουμένοι*, *commiserones et coodibiles*, vous qui souffrez et qui êtes haïs avec moi. Pour fortifier ses partisans dans les angoisses et les

tribulations de la vie, il appelait leur attention sur les biens spirituels que l'Évangile leur promettait (Luc VI, 20 et suiv.). Il recommandait le martyre, insistant sur les récompenses que Dieu accordera à ceux qui, à cause de son nom, auront perdu leur vie. D'après Eusèbe (*H. E.*, V, 16), les Marcionites comptaient de nombreux martyrs. Hahn en nomme plusieurs : Métrodore, presbytre d'une communauté marcionite, fut brûlé en même temps que Polycarpe de Smyrne; Asclépius, évêque des Marcionites, fut, sous le règne de Maximin, livré aux flammes avec l'ascète Pierre; une femme marcionite, dont le nom est resté inconnu, périt pendant les persécutions de Valère.

Les Marcionites fuyaient les spectacles publics, les théâtres, et tout ce qui en charmant les yeux ou les oreilles, pouvait les retenir dans la dépendance de la matière. *Quid non frequentas tàm sŏlemnes voluptates circi furentis, et caveæ sævientis et scenæ lascivientis? Quid non et in persecutionibus statim, oblata acerra, animam negatione lucraris? Absit, inquis, absit* (I, 27)! Ils affectaient de se vêtir simplement, sans recherche, ils jeûnaient fréquemment, ils s'abstenaient de viande, ne faisant exception que pour les poissons : Christ lui-même en avait mangé et s'en était servi pour nourrir ceux qui l'avaient suivi dans le désert; ils se nourrissaient principalement de pain, de lait, de miel et d'eau; ils se servaient également d'eau et non de vin dans la célébration de la sainte Cène.

Principes fondamentaux de Marcion.

La doctrine de Marcion sur les principes fondamentaux peut être sans inconvénient traitée après ce que nous venons de dire des idées de cet hérésiarque, car elle n'est pas nécessaire pour l'intelligence de l'antinomisme et du docétisme, dont nous nous sommes occupé jusqu'ici; Marcion, du reste, était lui-même arrivé à ses convictions sur les rapports de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament et sur la nature de Christ, avant de se livrer à l'étude des êtres absolus; obligé plus tard par les besoins de la polémique de développer systématiquement sa doctrine, il chercha des principes qui devinrent la clef de voûte de son système, et que, d'après le témoignage des pères, il emprunta à Cerdon, théosophe syrien qu'il apprit à connaître à Rome. Il est hors de doute qu'à côté du Dieu suprême, révélé par Christ, Marcion reconnaissait comme être absolu une matière, incréée et coéternelle avec lui (Tert., I, 15): *Mundum ex aliqua materia subjacente molitus est Deus, innata et infecta et contemporali Deo, quemadmodum de creatore sentit Marcion.* La question est de savoir dans quel rapport il plaçait le Démiurge avec ces deux êtres absolus. Deux cas peuvent être distingués : ou bien le Créateur est un être primordial, indépendant du Dieu absolu et de la matière, ou bien il tire, n'importe comment, son être de l'un des deux principes fondamentaux. Les deux opinions ont trouvé d'illustres défenseurs. Hahn, se fondant sur les paroles de Mégéthius dans le dialogue : *De recta in Deum fide*, prétend

que Marcion admettait trois principes : *Tria principia, bonum, medium, malum*, indépendants l'un de l'autre, quoique inégaux en puissance; le bon principe règne sur les chrétiens, le Démiurge (*principium medium*) sur les Juifs, et la matière sur les païens; le premier est le plus puissant, les deux autres lui sont inférieurs; mais sans que le mal, dont ils sont les auteurs, arrive conformément à la volonté du Dieu suprême. Cette doctrine est trop contraire à la raison, pour qu'elle puisse être attribuée à Marcion, sans les témoignages les plus solennels, et le dialogue précité ne peut être considéré comme une autorité irrécusable, d'autant moins que Tertullien parle en termes formels d'une matière coéternelle avec Dieu, mais ne dit rien qui puisse faire croire que Marcion ait également attribué au Démiurge le caractère de l'éternité d'existence. Épiphane également attribue à notre hérésiarque la doctrine de trois principes : le principe ineffable et invisible que Marcion appelle le bon Dieu et qui n'a rien créé dans le monde matériel, le principe visible, créateur du monde et Dieu des Juifs, et le diable, auquel il assigne un rang intermédiaire entre les deux précédents. Ce qu'il y a ici de remarquable, c'est que le diable soit placé entre le Dieu invisible et le Dieu visible, *μέσος τῶν δύο*. Si Marcion a réellement enseigné trois êtres primordiaux, le diable évidemment doit venir après le Démiurge et se confondre avec la matière; car autrement il y aurait quatre principes; de plus, on ne comprend guère sa signification dans le système, attendu que le Démiurge est déjà le principe réagissant contre le Dieu suprême. Il est beaucoup plus vraisemblable que Marcion n'a admis que deux êtres

trine de Cerdon, telle était aussi celle de Marcion qui ne fit que la développer et l'affermir en la basant sur l'opposition absolue qu'il constata entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Le diable dont il est question dans le passage d'Épiphane ne désigne pas un principe spécial, mais il exprime ce caractère nouveau sous lequel apparaît le Démiurge depuis que le Dieu absolu a été révélé par Christ. Baur trouve la confirmation de sa manière de voir dans Prudence, auteur d'un poëme didactique, intitulé: *Hamartigenia*, dans Esnig, évêque arménien, et dans Éphrem.

Réfutation du dualisme de Marcion.

Le dualisme est contraire à l'esprit de l'Évangile; il est également insoutenable au point de vue de la raison. Dieu est l'Être absolu, comme tel il ne peut être qu'un, l'esprit humain ne pouvant concevoir deux êtres absolus existant simultanément l'un à côté de l'autre; car nécessairement ils se limiteraient réciproquement, et dès lors l'idée d'absoluité serait une chimère. Si l'on admettait que les deux êtres fussent parfaitement égaux, ils se confondraient en un seul et l'on ne comprendrait pas l'importance du nombre deux; de plus, comme Tertullien le fait fort bien remarquer, l'unité une fois dépassée il n'y aurait plus de raison pourquoi on s'arrêterait au dualisme et l'on se trouverait entraîné sur la pente qui conduit au polythéisme, *post duo enim multitudo, unione jam excessa.* Quant à la distinction faite par Marcion entre le Dieu inconnu et bon et le

Dieu connu et juste, on prouvera aisément qu'elle est sans fondement en montrant que l'idée marcionite du premier est contradictoire et insoutenable et que celle du second repose sur une fausse interprétation de l'Ancien Testament, et en établissant que les attributs de bonté et de justice reviennent du même droit à un seul et même Dieu, qui n'est autre que celui qui s'est déjà révélé dans les textes sacrés des Hébreux. Telle est la marche que Tertullien a suivie dans sa réfutation du dualisme de Marcion.

Prétendre que Dieu est resté inconnu jusqu'à une époque déterminée de l'histoire, c'est une assertion incompatible avec la notion même de Dieu. L'esprit humain ne peut connaître Dieu qu'autant qu'il lui a lui-même manifesté son être; or le monde entier est l'œuvre du Démiurge, le Dieu suprême n'y a absolument rien créé. *Unam saltem cicerculam*, s'écrie Tertullien, *Deus Marcionis propriam protulisse debuerat, ut novus aliquis Triptolemus prædicaretur.* La nature ne nous révèle donc point le Dieu suprême de Marcion. L'homme tout entier est une créature du Dieu des Juifs, car il n'est nulle part indiqué que Marcion ait attribué au Dieu absolu la création des âmes; la conscience de Dieu en nous ne peut donc nous révéler que l'auteur des choses visibles, le Dieu de l'Ancien Testament. Est-ce à dire que le Dieu suprême de Marcion ne pourrait pas exister? Ce raisonnement de Tertullien : « L'homme ne connaît point Dieu, donc Dieu n'est pas » est-il sans réplique? Je ne le pense pas; je puis ignorer bien des choses, cela ne prouve nullement que ces choses n'existent pas: leur existence ne dépend point de ma connaissance; on peut dire tout au plus

qu'elles n'existent pas pour moi. Cependant une grave difficulté résulte pour Marcion de cette argumentation. Si l'homme est l'ouvrage du Démiurge, si son âme ne reflète que son Créateur, comment peut-il avoir la faculté de recevoir en lui l'idée du vrai Dieu, apportée par Christ; n'est-il pas au contraire entièrement incapable de comprendre cette nouvelle révélation? Pour prévenir cette objection, les gnostiques font descendre du plérôme dans l'empire du Démiurge les germes, les principes de la vie pneumatique, qu'ils regardent comme inhérents à l'âme. Rien de pareil ne se trouve dans le système de Marcion, et je ne vois pas comment il ait levé cette difficulté.

Mais comment expliquer cette inertie complète dans laquelle le Dieu absolu s'est complu jusqu'au moment de sa révélation? Est-elle conforme à la raison? De deux choses l'une: ou bien il n'a point pu, ou bien il n'a point voulu se manifester plus tôt. D'abord une telle impuissance ne peut être admise, car elle est contraire à l'idée de Dieu; ensuite l'absence de bonne volonté n'est point une raison suffisante; Dieu avait bien la volonté de se manifester, puisqu'à un temps donné de l'histoire il est sorti de cet état inconnu et mystérieux où il est resté si longtemps. Que ne s'est-il révélé dès le commencement, surtout pour détruire dès son origine l'empire du Démiurge qui ne pouvait lui plaire, et assurer le salut des hommes dès leur création? En attendant si longtemps il est pour ainsi dire devenu responsable des misères qui les ont accablés, et n'a en aucune façon donné des preuves de cette bonté qui d'après Marcion constitue son attribut principal.

Tertullien montre ensuite que cette bonté, dans le

sens de Marcion, n'est ni un attribut essentiel de Dieu, ni un attribut fondé en raison, ni un attribut parfait, tel qu'il convient à l'Être des êtres. Tous les attributs divins étant inhérents à l'essence même du Dieu, et Dieu étant immuable, on ne peut admettre qu'à un moment donné, il ait acquis certaines qualités qu'il n'aurait point eues auparavant. Or il est de la nature de Dieu de déployer une activité continue, ininterrompue : Dieu et inertie sont deux idées contradictoires; mais la bonté de Dieu ne s'est manifestée qu'au moment où l'Être suprême est intervenu dans le monde du Démiurge pour sauver les hommes; elle n'a donc point opéré de tout temps, elle n'est donc point un attribut essentiel de Dieu. Tous les reproches que l'on fait au Créateur retombent de droit sur celui qui, résistant aux inspirations de sa bonté, a laissé un libre cours à la méchanceté du Démiurge. La manifestation de cette bonté constitue la plus grande injustice; car qu'y a-t-il de plus injuste que de détacher les hommes de celui qui leur a donné l'être et de s'immiscer dans un monde où l'on n'a nul droit. *Quis ille Deus tam bonus ut homo ab illo malus fiat, tam propitius ut alium illi Deum et dominum quidem faciat iratum.* Cette bonté n'atteint pas la perfection des attributs divins; car le nombre de ceux qu'elle sauve est plus petit que celui des Juifs et des païens qui restent soumis au Démiurge; la méchanceté (*malitia*) du Créateur est donc plus puissante que la bonté (*bonitas*) du Dieu suprême. Et même dans ceux qu'elle délivre du joug du Démiurge, elle n'accomplit son œuvre qu'imparfaitement, car elle n'opère que le salut de l'âme, et abandonne le corps qui n'est point appelé à la résurrection. De plus la bonté est séparée

des autres attributs de Dieu et surtout de la justice d'une manière trop absolue : le Dieu de Marcion n'est point un Dieu juge et vengeur, il n'a point ce que Tertullien appelle les *severitates et judiciarias vires* (II, 25). Mais si les transgressions restent impunies, comment les commandements seront-ils observés? La bonté de Dieu lui fait perdre toute sévérité morale; cette débonnaireté, cette bonhomie que l'idée marcionite de la bonté semble impliquer, est-elle digne de l'Être des êtres? Mais de même qu'il n'est pas permis de séparer la justice de la bonté, de même aussi on ne peut séparer la création de la rédemption : le même Dieu qui a créé le monde est aussi celui qui a voulu le salut des hommes. L'idée que Marcion se fait du Dieu suprême est donc fausse, pleine de contradictions, par conséquent insoutenable; en approfondissant celle du Créateur on verra qu'il n'est pas tel que Marcion le représente, mais qu'il est réellement le Dieu de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Tertullien cherche ici à prouver que la vraie bonté est un attribut essentiel du Dieu de l'Ancien Testament; il en voit une preuve dans le fait même de sa révélation : peut-on dénier la bonté au Dieu qui a créé l'homme, qui lui a donné un esprit pour le connaître, et un cœur pour l'aimer? La bonté du Créateur se manifeste même avant sa justice; en effet, c'est par une inspiration généreuse de la première qu'il se détermine à l'œuvre de la création, la justice opère ensuite, en présidant à l'accomplissement de cette œuvre. Ces deux attributs ne peuvent être séparés de manière à caractériser deux êtres foncièrement différents; tout ce qui est juste, est bon, et ce qui n'est pas juste n'est non plus bon. Ils se sont ma-

nifestés tous deux dès l'origine, et depuis ils ont toujours agi dans un accord complet, sans que le péché des hommes ait pu troubler l'harmonie qui régne entre eux: la bonté suppose la justice, celle-ci imprimant à celle-là la direction qu'elle doit suivre, pour n'accorder ses dons qu'à ceux qui les méritent et pour les refuser à ceux qui en sont indignes. C'est le même Dieu qui frappe et guérit, tue et vivifie, abaisse et élève, châtie et récompense. Tertullien finit par une apologie de l'Ancien Testament que Marcion avait trop vivement attaqué et trop brutalement rejeté; il montre que les passages invoqués par son adversaire ne renferment pas le sens qu'il y trouve, et tend à établir que les égards pour la liberté morale de l'homme rendent nécessaire une certaine limitation de la toute-puissance et de la toute-science de Dieu, limitation qui pourtant ne saurait être aucunement attribuée à l'essence même de Dieu.

En résumé la principale source des erreurs de Marcion me paraît se trouver dans une fausse explication des textes sacrés des Hébreux: il n'a pas suffisamment tenu compte ni du langage figuré, propre aux peuples orientaux et dont les écrivains sacrés de l'ancienne Alliance se sont servis, ni des divers degrés de culture intellectuelle par lesquels les Israélites ont dû passer.

des autres attributs de Dieu et surtout de la justice d'une manière trop absolue : le Dieu de Marcion n'est point un Dieu juge et vengeur, il n'a point ce que Tertullien appelle les *severitates et judiciarias vires* (II, 25). Mais si les transgressions restent impunies, comment les commandements seront-ils observés? La bonté de Dieu lui fait perdre toute sévérité morale; cette débonnaireté, cette bonhomie que l'idée marcionite de la bonté semble impliquer, est-elle digne de l'Être des êtres? Mais de même qu'il n'est pas permis de séparer la justice de la bonté, de même aussi on ne peut séparer la création de la rédemption : le même Dieu qui a créé le monde est aussi celui qui a voulu le salut des hommes. L'idée que Marcion se fait du Dieu suprême est donc fausse, pleine de contradictions, par conséquent insoutenable; en approfondissant celle du Créateur on verra qu'il n'est pas tel que Marcion le représente, mais qu'il est réellement le Dieu de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Tertullien cherche ici à prouver que la vraie bonté est un attribut essentiel du Dieu de l'Ancien Testament; il en voit une preuve dans le fait même de sa révélation : peut-on dénier la bonté au Dieu qui a créé l'homme, qui lui a donné un esprit pour le connaître, et un cœur pour l'aimer? La bonté du Créateur se manifeste même avant sa justice; en effet, c'est par une inspiration généreuse de la première qu'il se détermine à l'œuvre de la création, la justice opère ensuite, en présidant à l'accomplissement de cette œuvre. Ces deux attributs ne peuvent être séparés de manière à caractériser deux êtres foncièrement différents; tout ce qui est juste, est bon, et ce qui n'est pas juste n'est non plus bon. Ils se sont ma-

nifestés tous deux dès l'origine, et depuis ils ont toujours agi dans un accord complet, sans que le péché des hommes ait pu troubler l'harmonie qui régne entre eux: la bonté suppose la justice, celle-ci imprimant à celle-là la direction qu'elle doit suivre, pour n'accorder ses dons qu'à ceux qui les méritent et pour les refuser à ceux qui en sont indignes. C'est le même Dieu qui frappe et guérit, tue et vivifie, abaisse et élève, châtie et récompense. Tertullien finit par une apologie de l'Ancien Testament que Marcion avait trop vivement attaqué et trop brutalement rejeté; il montre que les passages invoqués par son adversaire ne renferment pas le sens qu'il y trouve, et tend à établir que les égards pour la liberté morale de l'homme rendent nécessaire une certaine limitation de la toute-puissance et de la toute-science de Dieu, limitation qui pourtant ne saurait être aucunement attribuée à l'essence même de Dieu.

En résumé la principale source des erreurs de Marcion me paraît se trouver dans une fausse explication des textes sacrés des Hébreux: il n'a pas suffisamment tenu compte ni du langage figuré, propre aux peuples orientaux et dont les écrivains sacrés de l'ancienne Alliance se sont servis, ni des divers degrés de culture intellectuelle par lesquels les Israélites ont dû passer.

Code sacré de Marcion.

Il nous reste maintenant à parler du code sacré de Marcion. Le premier il fit un recueil des saintes Écritures de la nouvelle Alliance, et il est certes digne de remarque qu'un hérétique aît eu d'abord l'idée de réunir en un seul corps les textes sacrés du christianisme; car le Nouveau Testament, tel que nous le possédons aujourd'hui, ne date que du temps d'Irénée, de Tertullien et d'Origène, et le Canon ne fut définitivement clos dans l'Église d'Occident que vers la fin du quatrième siècle par les synodes d'Hippone et de Carthage, sous l'influence prépondérante de Jérôme et de Saint-Augustin. Le recueil de Marcion se composait de deux parties : de l'évangile et de l'apostolos. L'évangile ne portait point de titre, peut-être était-il simplement intitulé *Εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου*; l'apostolos comprenait dix épîtres de Paul, celles que renferme notre Nouveau Testament, à l'exception des épîtres à Tite, à Timothée et aux Hébreux.

Quant à l'évangile de Marcion, il se présente tout d'abord une question importante qui a été diversement résolue. Comment faut-il déterminer les rapports de cet évangile à celui de Luc, avec lequel il offre une grande ressemblance? En est-il une copie plus ou moins fidèle faite en faveur de certaines idées dogmatiques? ou bien lui est-il antérieur, lui a-t-il lui-même servi de modèle et de source? En d'autres mots, quel est l'original, quelle est la copie? Quelques théologiens, comme Eichhorn et Löffler, placent à la fin du second ou même au commencement du troisième siècle, la

rédaction de notre évangile de Luc et prétendent qu'elle a été faite d'après celui de Marcion, qui aurait été pour les ethnico-chrétiens ce que l'évangile des Hébreux *εὐαγγελιον καθ' Εβραιους* était pour les Juifs. D'autres au contraire, et ils sont en plus grand nombre, Paulus, Arneth, Gratz, Neander affirment que Marcion n'avait fait que changer et mutiler l'évangile de Luc, afin de le mettre d'accord avec son système gnostique. Cette dernière opinion paraît être la mieux fondée. Et d'abord le témoignage des historiens ecclésiastiques des premiers temps est unanime pour déclarer que Marcion a tronqué et falsifié les Écritures. Hahn (*Das Evangelium Marcions*) cite à ce sujet les textes les plus formels. Le témoignage de Justin Martyr n'est pas entièrement concluant, son traité contre Marcion, *σύνταγμα*, d'après Irénée, *λόγοι κατὰ Μαρκιώνος*, d'après Photius, *contra Marcionem insignia volumina*, d'après Jérôme, s'étant perdu à l'exception de quelques fragments. Dans sa deuxième apologie, il dit que Marcion rejeta le Créateur du ciel et de la terre et le Messie annoncé par les prophètes et qu'il enseigna un autre Père et un autre Fils. L'évangile de l'hérésiarque ne pouvait donc pas sans contradiction renfermer les passages dans lesquels Christ a déclaré avoir été annoncé par les prophètes et envoyé par le Dieu de l'Ancien Testament. Les textes bibliques, reconnus comme authentiques par lui, pour être conformes à sa doctrine, devaient différer de l'évangile de Luc qui lui est contraire. Irénée († 202) connaissait l'évangile et les antithèses de Marcion; il l'accuse d'avoir faussé les Écritures avec impudence et annonce même le dessein qu'il avait formé de le réfuter en argumentant uniquement d'après les textes conservés

par lui (*adv. hær.*, I, 29). *Id, quod est secundum Lucam evangelium, circumcidens, et omnia quæ sunt de generatione Domini conscripta, et de doctrina sermonum Domini multa auferens, in quibus manifestissime conditorem hujus universitatis suum patrem confidens Dominus conscriptus est, semet ipsum veraciorem quam sunt hi qui evangelium tradiderunt apostoli, suasit discipulis suis, non evangelium sed particulam evangelii tradens suis;* et au même endroit: *Sed huic quidem (Marcioni) quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas, et impudorate super omnes detrectare Deum, seorsum contradicemus, ex scriptis ejus arguentes eum, et iis sermonibus, qui apud eum observati sunt, Domini et apostoli, quibus ipse utitur, eversionem ejus faciemus, præstante Deo.* Ce projet de réfuter Marcion par les textes mêmes conservés par lui, fut mis à exécution par Tertullien et Épiphane. Ils nous donnent tous deux, le premier dans le quatrième livre de son *Traité contre Marcion*, le second dans l'*hérésie* (XLII), les renseignements les plus détaillés sur l'évangile de Marcion. Les passages à l'appui de cette opinion que Marcion a faussé les textes sacrés abondent dans les ouvrages de Tertullien. Après avoir déclaré que le but de l'évangile marcionite est d'établir la diversité de l'Ancien et du Nouveau Testament, et portant la différence des deux dieux révélés dans les écrits des deux religions, il ajoute (IV, 6): *Contraria quæque sententiæ suæ erasit, conspirantia cum Creatore, quasi adsertoribus ejus intexta, competentia autem sententiæ suæ reservavit.* Pour dépeindre ce travail d'épuration fait par Marcion, il dit ailleurs (*De præsc. hær.*, c. 38): *Marcion exerte et palam machæra, non stilo usus est,*

quoniam ad materiam suam cædem scripturarum fecit. Dans le passage (IV, 2): *Ex his commentatoribus quos habemus Lucam videtur Marcion eligisse quem cæderet*, le *videtur* n'exprime pas seulement une idée de vraisemblance, comme l'entend Eichhorn, mais d'après le contexte il faut le traduire par « il apparaît, il est évident, » et par conséquent y trouver une affirmation. Il est constant que Tertullien avait examiné attentivement l'évangile de Marcion, car il déclare en maint endroit qu'il réfute son adversaire par les textes mêmes qu'il a reçus dans son canon (IV, 6). *Sed alium jam hinc inimus gradum, ipsum evangelium Marcionis provocantes, sic quoque probaturi adulteratum;* et (IV, 34): *Quatenus ex his revincendus es, quæ recepisti, sic tibi occurram*, et plus tard il s'écrie d'un ton triomphant: *Misereor tui, Marcion, frustra laborasti. Christus enim Jesus in evangelio tuo meus est.* Son but n'est pas d'indiquer, comme le ferait un critique du texte, toutes les suppressions, additions, altérations faites par Marcion à l'évangile de Luc, il s'est uniquement proposé la réfutation de la doctrine de son adversaire d'après son évangile; cependant il ne peut s'empêcher d'exprimer parfois son indignation à la vue de ces changements téméraires et coupables. En général, il suit pas à pas l'évangile marcionite, en cite la plus grande partie ordinairement dans le même ordre que dans Luc, à moins qu'il n'y ait des transpositions ou que la marche de la polémique ne lui fasse anticiper un passage subséquent ou répéter un passage précédent.

Origène, dans une *Epistola ad Alexandrinos* (Hahn, *l. c.*, p. 26), se plaignant de ce qu'on a faussé un de ses écrits, s'exprime ainsi: *Videte quali purgatione dispu-*

tationem nostram purgavit, tali nempe, quali Marcion evangelia purgavit, vel apostolum, vel quali successor ejus post illum Appelles. Le Marcionite Mégéthius, dans le dialogue : *De recta in Deum fide*, affirme que les évangiles catholiques sont entachés d'erreurs, qu'ils se contredisent l'un l'autre, et, se fondant sur les paroles mêmes de Paul (Gal. I, 6), il prétend qu'il n'y a qu'un seul Évangile, qui est celui de Marcion. Épiphane, (*Hær.*, XLII) nous dit : *Οὗτος (Μαρκίων) ἔχει Εὐαγγέλιον μονον τὸ κατὰ Λουκᾶν, περικεκομμενὸν ἀπὸ της ἀρχης.* Il cite ensuite les principaux passages supprimés, et après avoir parlé de l'apostolicon, il fait allusion aux antithèses de Marcion en ces mots : *συντάγματα ἀφ ἑαυτοῦ συνέταξε τοῖς ἀπ' αὐτοῦ πλανωμένοις.*

Il procéde à l'égard de Marcion à peu près de la même manière que Tertullien. Citons encore un passage de Jérôme (†417) : *Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes hæreticos qui vetus laniant testamentum, tamen eos aliqua ex parte ferremus, si saltem in novo continerent manus suas et non auderent Christi, ut ipsi jactitant, boni Dei filii vel evangelistas violare vel apostolos* (*In proœ. epist. ad Titum*).

Ces témoignages acquièrent une importance plus grande encore, quand on prouve que Marcion ne se faisait pas scrupule d'altérer les épîtres de Paul, d'y supprimer les passages contraires à ses idées dogmatiques et d'interpréter d'autres qu'il conservait d'une manière hasardée, arbitraire, impossible même. On peut, comme exemple frappant de cette critique téméraire de Marcion, citer le troisième et le commencement du quatrième chapitre de l'épître aux Galates. Ce

passage s'oppose à la distinction, établie par Marcion, entre le Dieu de bonté et le Dieu de justice : il traite de la justification par la foi et des rapports de l'Évangile à la Loi. Les versets III, 6-9, où il est dit qu'Abraham fut sauvé par la foi, ont été tout simplement biffés; les versets 10-13 ont été conservés. Marcion put s'en servir pour fonder sa doctrine des deux dieux; car le Dieu qui dit : « Maudit soit celui qui est pendu au bois » ne peut être le même que celui qui s'est révélé par Christ dont la mort sur la croix a racheté les hommes de la malédiction qui pesait sur eux. La première moitié du verset 14 manque, il ne commence qu'avec ces mots : *ἐλαβόμεν οὖν*. Marcion supprima également 15-24, 27-IV, 2; mais pour avoir une suite, il retrancha aussi les mots : *οὕτω και ὑμεις*, et remit le commencement du quinzième versét, de sorte que d'après Tertullien ce verset était : *Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω, ὁτε ἦμεν νηπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῖ κοσμοῦ ἦμεν δεδουλωμένοι.*

On cite encore, comme une preuve de cette explication forcée, le passage (Gal. VI, 6) sur lequel Marcion se base pour justifier l'usage établi dans la communauté qu'il avait fondée, et en vertu duquel les catéchumènes assistaient à tout le service religieux, car, « devant participer à tout bien, ils devront aussi participer à la prière générale. » Dans l'épître aux Romains, il fit tant de suppressions que Tertullien renonce à les indiquer toutes, laissant à ses lecteurs le soin de les constater par une comparaison qu'ils feraient eux-mêmes entre le texte marcionite et le texte catholique. Eichhorn essaie de disculper Marcion, en disant que le manuscrit dont il se servait ne renfermait que les

quatorze premiers chapitres qu'il a reproduits. Mais les changements sont dans cette partie même de l'épître qu'il a conservée. Chap. I, 17 : *ὁ δικαιος ἐκ πιστέως ζήσεται*, manquent; VIII, 11 - X, et X, 5 - 11 ont été ou altérés ou supprimés; XI, 34 et 35, quoique renfermant des paroles de prophètes, ont été maintenus, Marcion les interprétant dans un sens plus élevé.

Il est évident, d'après tout ce qui vient d'être dit, que Marcion s'est permis d'altérer les épîtres de Paul; il devient par conséquent de plus en plus probable qu'il ait fait subir une pareille opération à l'évangile de Luc. Les vraisemblances augmentent et deviennent presque de la certitude, quand on constate que l'ordre des matières dans Luc et dans Marcion est le même, et qu'il n'y a entre les deux rédactions d'autres différences que les suppressions et les changements nécessités par le système même tel que nous l'avons exposé. Il est assez facile de déterminer ces passages qui ont été sacrifiés à la critique de Marcion, et le témoignage de Tertullien corrobore nos suppositions. Ainsi, Marcion dut retrancher de l'évangile de Luc tous les passages où il est question de Jean-Baptiste, précurseur du Messie, de la naissance du Christ, de sa circoncision, de son enfance, de son baptême, de sa tentation, de sa nature humaine et de tout ce qui s'y rattache, des prophéties et du Dieu de l'Ancien Testament, des plaisirs et des jouissances physiques : noces, vin, viande, de la résurrection du corps. Marcion pouvait conserver le récit des miracles par lesquels Christ prouvait sa mission divine.

Voici, d'après Hahn, qui a essayé de reconstruire l'Évangile marcionite, les passages qui ont été ou biffés

ou changés : I, II, III, retranchés, excepté quelques mots du premier verset du dernier chapitre ; IV, excepté 31 ; le mot ὁ *Ναζαραῖος*, 33, a été biffé ; V, 36-39 ; VI, 27. 31 ; VII, 29. 35 ; VIII, 19 ; IX, 30 et 31 ont été changés ; X, 22 changé ; XI, 30-32, 49-51 ; XII, 6 et 7 ; XIII, 1-9, 29. 35 ; XIV, 1-11, 15 ; XV, 11-32 ; XVII, 5-10 ; XVIII, 31-34 ; XIX, 29, 48 ; XX, 9-18, 37 et 38 ; XXI, 1-4, 18, 27 et 28, 32, 36 ; XXII, 3, le mot *σατανᾶς* a été biffé ; 16 ; 17 et 18 ont été peut-être changés ; 30, 35-46, 49-51. XXIII, 47-49 ; XXIV, 25, 27, 32 ont été changés, 39, *φάντασμα* a été substitué à *πνεῦμα*.

Vu, le Président de la soutenance,
Strasbourg, le 26 mars 1862.
TH. FRITZ.

Permis d'imprimer.
Strasbourg, le 27 mars 1862.
Le Recteur, DELCASSO.